تيارات متعددة داخل المدرسة العربية في علم الاجتماع

د. علي زيعور

لعل علم الاجتماع من أكثر « العلوم الانسانية » التي نالت حظوة مرموقة في فكرنا الراهن، ليست أسبابُ ذلك مجهولة، ولا هي كامنة، فهناك الجامعات والمعاهد والمؤسسات التي كرست لذلك العلم مجالات وفسحت له أرضاً، وهناك طبيعة مجتمعاتنا الآخذة في التطور، ورغبة الباحثين في دراسة موضوعات مجتمعية هي بالفعل غنية ورائجة... والى جانب التملق الذي يختص به علم الاجتماع، أو تلك الصفة لهذا العلم التي تدعو اليها وتشد نحوها، نجد ان الكتابة في الحادثة الاجتماعية تستدعي ـ بحكم الترابط الحيّ للظواهر الاجتماعية ـ مجالات وعلائق تنتمي للفكر عامة، وللفعل السياسي، والنظر المستقبلي.

والكتّاب في مجال المجتمع والحادثة الاجتماعية طموحون، فمن السهل ان نلاحظ، وراء عملهم المنصبّ على ما هو اجتماعي، وجود فكرة مسبقة طموحة هي اعطاء أحكام على المجتمع والحضارة أو هي التفلسف. إن فلسفة غير ظاهرة للعيان تقود معظم الأبحاث في ميدان العلوم الاجتماعية، وتخفي أيضاً طموحات سياسية، ونَظَرٌ في السلطة القائمة، ومن الممكن أيضاً التقاط الفكر الاجنبي المتبوع منهجاً، وقصداً، وأهدافاً واعية أو غير واضحة!!! هنا نبلغ نقطة جوهرية هي تضارب التوجهات في دراساتنا الاجتماعية، فالاختلافات لا تعود إلى تنوّع فكر الباحثين وغنى مناهجهم بل الى الارتباط الفكري بين الباحث والمدرسة الأجنبية أو السلطة الاستعمارية التي يتبعها بلده. فالدارس في أميركا أو المعجب بسلطانها، والدارس في فرنسا أو المرتوي بلغتها، يعودان إلى النبع الأميركي هنا والى النبع الفرنسي هناك عودة حتمية أو إرغامية... سنحاول أدناه ملاحقة تيارات عبّرت عن ذاتها في دراسات للمجتمع والحضارة، وسنلاحظ أننا لا ننتمي إلى مدرسة عربية محددة في علم الاجتماع أو في علم النفس الاجتماعي أو في الفلسفة، إننا نستهلك، اننا نأخذ المنهج والتوجّه دون أن ننصب على انتاج المنهج المستقل والتوجّه النابع من واقعنا وأملنا بمستقبل متحرر وقادر داخل « حضارة التكنولوجيا ومواكباتها الفكرية » أو داخل « الذمة العالمية » للعلوم الاجتماعية راهناً.

يهيىء تقديم تيارات دراسية في علم الاجتماع فرصة لتقديم آراء، واظهار أفكار. ومنذ البداية نستطيع القول بثقة: إن القطاع الاجتماعي في الفكر العربي غني (إخوان الصفاء، الفارابي،... المقريزي...)، وإن مفكّري القرن الماضي هم مفكرون في المجتمعيات (علم المجتمع)، وإن فلاسفتنا والإصلاحيين هم فعلاً أهل نظر اجتماعي ومجتمعي، وإن الطامح للكتابة في الفلسفة اليوم أو الطامح لأن يكون فيلسوفاً يجد أن الطريق الأوحد يبدأ من النظر في «المجتمع والجماعة»... ونودّ الاشارة، بعدُ أيضاً، إلى أن الفلسفة عندنا اغتنت من الدراسات الاجتماعية، وذلك أكثر من الانتفاع من البحوث النفسانية، وبكلام مختلف، فإن الذين رأوا الفلسفة مرتبطة بعلم الاجتماع هم، في بلدنا، أقدر وأكثر من الذين رأوا في علم النفس مدخلاً وباباً إلى الفلسفة، وهنا نسجل، بسرعة، أن علماء النفس (كعلماء الاجتماع) ما يزالون يبحثون عن نهج مستقل أو عن مدرسة يشار إليها على أنها مستقلة نابعة من الواقع والتراث والتطلعات، وفي الميادين ما زال الأمل قائماً وما زال السعي، عن الاستقلال الفكري سعياً مرتبطاً بالتبعية أو بالاستقلال السياسي الاقتصادي لإرادة المجتمع...

القسم الأول

ناصيف نصار: المجتمع العلماني الديمقراطي

كتاب الدكتور ناصيف نصار، كما يدل عنوانه والتعريف المقدّم على الغلاف الأخير، هدف إلى نقد علمي، تحليلي وتاريخي، لمجتمع طائفي أو، على الأصح، للمجتمع اللبناني ـ من حيث هو وحدة قائمة ـ ومن ثمّ إلى تقديم خطاطات للمجتمع البديل، وعلى الأخص للبنية البديلة للطائفية المقدمة، عنده، على انها ظاهرة ركيزة، البداية والغاية هما دراسة وخدمة أرضية جغرافية سياسية محددة هي المنطلق والنهاية، منفردة ومفردة، مما استلزم من العمل الفكري البحث عن ركائز في التاريخ والأرض والجغرافية السياسية، وعلى الأخص، في الثقافة والحضارة والانتروبولوجيا.

تبنّى المؤلف، كما يلاحظ من تناوله للمجتمع وفهمه للنواحي الايديولوجية، مدرسة واحدة، وحيدة ومنفردة، من مدارس علم الاجتماع، ولعل في فهمنا لكل عمل من خلال منظور هذه المدرسة، ما يلقي أضواء على مناهجه وتناوله للظواهر الاجتماعية ثم، في النهاية، على الغاية المنشودة، ستكون النتيجة، المفروضة عليه بسبب تبنيه لمدرسة علم الاجتماع المثالية، نظرة معينة ومعروفة سلفاً لمجتمعه المنشود: مجتمع تتحكم فيه الميتافيزيكا، أو مجتمع مقدم على أنه وحدة ما ورائية بل انطولوجية، مثالية، ومجموعة أمنيات فيلسوف... لا بد عليه أن يصل لهذه النتيجة، فهي حتمية بلا ريب،انْ أتبع مراحل المناهج التي عليها أقام دراسته.

يتضح هذا الانتساب الى المدرسة المجتمعية المذكورة عند المؤلف، من خلال ترداد بعض الجمل والركائز المعروفة في علم الاجتماع والقول ببعض المناهج الدراسية في السوسولوجيا وبشكل خاص، في فهمه للمجتمع على أنه قوة عليا وكيان يفرض ويُفسّر ويُعلّل، وله منطق خاص وقيمه وقوانينه الفوقية التساموية. إضافة إلى هذا،

فالدكتور المؤلف يقدّم علم الاجتماع، أو علم السياسة، على طريقة أفلاطون وأرسطو والمثاليين، على أنه هو العلم والمخلصُ وأفضل العلوم الانسانية وأنفعها أو قمتها وقاعدتها والحاوي عليها كلها[1]. هكذا هو عنده علم الاجتماع، ذلك العلم السحري، الخلاق كما رآه دركايم والكثير من الفرنسيين دعماً لعلم رأوه من نتاجهم، قبل أن يفلت زمامه من أيديهم. إن مدرسة علم الاجتماع التي تبناها - بل هي الوحيدة التي كانت تستطيع أن تخدم غاية ومنطلق المؤلف - هي نوع من السوسيولوجيا العامة، الفارغة المحتوى، غير المتواضعة، الماورائية، وذات النفع الأكبر في تقديم القواعد والمناهج الشمولية لعلوم الاجتماع الفرعية.

ومع ذلك ففي هذا الكتاب جهد وتفكير الباحث، وخدمة لعلم الاجتماع التطبيقي، ودراسة لظاهرة اجتماعية، هي متسلطة، من ظواهر المجتمع المدروس. لعل ذلك ما يبرر أو، على الأصح، ما يظهر أن افكاراً وغايات اصلاحية وان نظرة معدة سلفاً ومتبناة، قد وجهت المنطق في الدراسة والأساليب أو في البحث والتحليل. من هنا، ومن غير ذلك، يتضح سبب التناول لمواضيع اجتماعية يود المؤلف منها أن تخدم ما يريده. إلا أن ذلك لم ينف الأخذ بالمنهج الموضوعي في الاستقصاء والتحليل، تاريخياً واجتماعياً.

★ ★ ★

1 - يظهر من دراسة المقالة الأولى التي، حسب ما يود المؤلف، «تشير الى الاطار التاريخي الذي لا بد من الانطلاق منه»[2] أنّ المعلم بطرس البستاني[3] يجسد أحد الآراء التي تنفع المجتمع - المخلّص الذي نهدف اليه. أي ذلك الذي لا يعرف الشرور الاجتماعية ولا الأمراض ولا الضحايا لأنه، كما سنرى، علمي علماني. كان المعلم بطرس (1883) من أوائل اللبنانيين الذين صرحوا، بشجاعة، أن في تحرير إنسان من ارتباطاته الطائفية خدمة لمجتمعه، ولنفسه ولفرديته، فأواصر أخرى أوسع يجب أن تربط المواطن بغيره من معتقد مختلف. كانت حوادث 1860، وغيرها وأفكار، من مرتكزات المعلم بطرس في تفكراته حول المجتمع الوطني والطائفي. من هنا كان مفكراً اصلاحياً، داعية للانفتاح، مؤذّنا للاستيقاظ والتنبه إلى بعض الاخطار الاجتماعية للطائفية.

ذلك المعلم، عبر كتاباته في «نفير سورية»، وفي عمله في الجمعية العلمية السورية (تأسست 1857)، وفي عمله في المدرسة الوطنية (أنشأها عام 1863)، وفي «مجلة الجنان» وفي تآليفه الأخرى القليلة، كان من الذين عملوا بتأثير وأثرٍ في طرح ومعالجة بعض المشاكل الاجتماعية - الثقافية التي نجمت من تقابل أو تحدي القرن التاسع عشر الأوروبي للمجتمع والعقلية والقيم العثمانية - العربية. إن أخذه من هذه الزاوية تشرح نظرته للمجتمع آنذاك، ولدعوته الاصلاحية، بهذا، قد نضعه في الاطار، في الوضعية، في الأرضية التاريخية والثقافية الصحيحة. إن النظرة الأشمل للمعلم بطرس أو الفهم لأفكاره على أنها نتاج تاريخي واجتماعي، يجعلنا نكتنه أعمق وأدق نظرته الاجتماعية، وذلك ما توفق في عمله مؤلف الكتاب.

★ ★ ★

خدمات التاريخ لعلم الاجتماع جلي، والتقارب والتبادلات بين العلمين متينة بحيث يستلزم التمييز بينهما عند تحديد العلم الأول. وكتاب الدكتور ناصيف تاريخي حيناً، ودراسة اجتماعية أحياناً. يلجأ للمنهج التاريخي في علم الاجتماع لدراسة الظاهرة في نشوئها، وتولدها، ولفهم تطورها بل وفي معظم الأحايين لجعل التاريخ أوضح أمامنا، ولخدمة فكرة يدرسها كعالم اجتماعي. لكن التاريخ يحوي، فيما أرى، كل شيء ويعلّل كل شيء، ويبرر ويقدم ما تشاء.

وهكذا فقد قدم لنا الكتاب ثابتة إصلاحية أولى منتزعة من بطرس البستاني الذي علّم، في التاريخ الذي «اختاره» الدكتور نصار، للمرة الأولى فصل الدين عن الدولة كمنطلق للنقد الاجتماعي - الديني للمجتمع. أنا أرى ان تلك الدعوة هي فعلاً تقدمية وتخدم الدين والسلطة حيث لكل حقله الخاص، وطرقه، ومحتواه المستقل...

★ ★ ★

شبلي الشميّل «1917» يقدم المبدأ الثاني في نقد المجتمع وتشكلاته وبناءاته الحضارية الثقافية والاجتماعية[4].

وفي رأينا، كان الشميل جريئاً أكثر من علماء اجتماعٍ يكتبون اليوم، في مقارعته المنفتحة والنقدية العلمية لجدول القيم والتمثلات المسيطرة في الوعي الاجتماعي العام في مجتمعاتنا، لكنه كان عالماً أكثر منه مصلحاً في فهمه للدين والمجتمع، وكان جذرياً في رأيه عن الدين - بتأثير نيه صادقة أو غير، لا يهم - وكونه السبب والنتيجة لوجود ظواهر اجتماعية لاسوية كالجهل والانقفال واللاتحابب والتخلف... كانت نظرية، أو فرضية، النشوء والارتقاء الموجّه القوي لا الوحيد لأحكامه على الدين ونشوئه وفعاليته في النفسية الفردية، في العلاقات الغيرية، في المجتمع وفي التاريخ والمستقبل. رأى الدين شرّ الشرور، ونبعها، بسبب تأثيره التسلطي والتحجري للذهن، والعلاقة الغيرية، وفي الغير وبالكل وبتكوين الثقافة وانماط السلوك والتفكير التي يحددها هذا الدين مرة واحدة والى الأبد.

يلاحظ أن المؤلف يأخذ، برفق وحذر، بعض آراء الشميّل أو انه لا يؤمن بها كلها، ولا يتبناها كقانون شامل قابل للتعميم، يبدو انه يوافق أحياناً على القول بتفسير الدين حسب انفعالات فردية ومحددة أمام مشكلات طبيعية وقوى خفية قاهرة. ان كان الدين قد قام على «غريزة» او هو رد فعل غريزي او انفعالي احساسي ضد مشاكل القوى من الفرد، فان النافع لدراسة المجتمع الطائفي هو، كما أرى، ان ندرس الدور الاجتماعي للدين. بمعنى أن أية دراسة اجتماعية لمجتمعنا تتطلب الانطلاق من دور الدين في حفاظه أو قفله للمجتمع الذي يتبناه، بعد ذلك تبحث الأسباب والظواهر المرتبطة والحلقات. لكل مجتمع دين، بلا ريب، ودور الدين الفعّال قديماً في تكوين العلاقات الجديدة هو شيء ثابت، هذا ما يستلزم الانتباه اليه عند نقد الفكر الطائفي والنظام الطائفي أيضاً.

يسرد المؤلف أقوال الشميّل، ويتبنى بعض أحكامه دون أن يسير معه حتى النهاية. إنه يقبل منطق البحث

لدى الشميّل، ولا يقبل مراحله واستنتاجاته، أفكار الشميّل متعلقة بموقف له تجاه الثقافة والتاريخ العربيّين، وبالداروينية الاجتماعية، وبالفلسفة المادية، إلا أن أهم ما نادى به هو حرية الفكر التي يقول انها، ونوافقه على ذلك فالتاريخ شاهد، مستحيلة عند وجود الدين الذي يقف عقبة ومانعة ضد التفكير الحر أو كل فهم يتنافى مع النظرة الدينية للكون ومع المصالح للسلطة المنتفعة من تلك النظرة.

حددت منهج المؤلف نصار مجموعةٌ من الأفكار الجيدة، إلا أنه يدعو لنسف القديم كله. ويميل إلى الجذرية في المعالجة للأمور عندما يصبح الحادث عميق الأصول. انه يدعونا لنبذ التراث وبناءاته الفكرية ولوائحه المنطقية والتفكيرية، وقيمه، وجميع تمثلاته العامة وانجازاته. ان نبدأ من جديد، ان نضع بين قوسين وإلى الأبد، ثقافة وحضارة ورثناهما، عمل هو بنظري لا يبني حضارة ولا يخدم ثقافة. بالهدم والنسف نهدم وننسف أسساً حضارية ومشاعر بالثقة والأمل.

واضح لدى الاستاذ نصار الإلحاح على نسف الثقافة التقليدية، وهي، كما قال، قائمة على العلوم الكلامية، لفظية وتيولوجية، وكذلك هو أيضاً بارز الالحاح (الذي قد يكون نافعاً ولكن بدرجة وإلى حد ما) على الخلاص من التمثلات الاجتماعية العليا والنظرات والمفاهيم الكلاسيكية. قبل كل شيء، يجب تعيين أنماط هذه التمثلات والنظرات والمفاهيم التي يجب تركها والأخرى الصالحة او القديرة. ان علم الاجتماع، منهجياً، يفرض التحديد والدراسة النشوئية والمقارنة للقيم والمفاهيم التي، في سبيل البناءات الجديدة، يجب أن تزول، وللقيم التي يجب أن تبقى، ولغيرها وغيرها التي ينبغي ان تنغرس، وفي الواقع فإن علينا أن نؤمن بدور لعلم الاجتماع، ولعلم السياسة على الأخص الذي هو ذو رسالة وقدرة على الانقاذ والتحرير (لكن بلا مبالغات).

كان على الشميّل أن يتبنى كل ما توحي به الفلسفة المادية والوضعية والداروينية، لذلك سار في الشوط حتى النهاية. أما العالم الاجتماعي فليس دوره ولا عمله من ذاك القبيل. نَسْفُ التراث القديم والعلوم الكلامية لا يتم بالمناداة، ثم ان هذه ظواهر تاريخية، وبناء المجتمع الأفضل عمليات تطورية متسلسلة ومتداخلة مرتكزة على الماضي والشخصية للمجتمع. وليس النسف عملاً قائماً على التطورية أو على الارتقاء وعلى التفكير السليم في قضايا الاصلاح والبناء، عدا ذلك، هل الثقافة القديمة هي كذلك؟ لا لزوم للتعسفية، ثم أليست هذه نظرة ضيقة، مبتسرة، وأخذاً من زاوية واحدة وغير تاريخية لأنماط السلوك والتفكير والانجازات الحضارية والثقافية العربية؟

إن قبولنا بتفسير بيولوجي تطوري للانسان، وللتفكير، وللدين وللمجتمع أو بغيره من تفسيرات علمية أخرى أصوب أو غير أصوب، لا يؤدي ـ منهجياً ـ الى قرار جازم يدعو للقول بذهنية عربية معينة وعقل عربي من طراز ما، أو بثقافة عربية من نوع خاص منخفض القيمة بنظر البعض. الحديث عن ثقافة كلامية، لفظية، تيولوجية، هو اطلاق تعميمات لا يقبل بها **علم الاجتماع المعرفي** ولا الانتروبولوجيا (الاناسة) الحضارية، كما ان **التاريخ** لا يوافق، أما **الاخلاق** فترفض بجزم اطلاق الحكم على الحضارات والثقافات بشكل تراتبي، تفضيلي. ما هو المقياس للتراث؟ الاندراج السّلّمي الذي افترضتموه ما هو؟ هل يعمّم؟ لشعوب البانتو حضارة «وثقافة»،

بل وفلسفة هي نظرة للانسان وللغير وللكون... لا وجود لقانون يسمح بتفويق للحضارات حسب أحكام خارجية، متعسفة، ومتحيزة. وحكم البعض على الثقافة العربية نابع من مقاييس ناقصة وعلى الأخص، عصرية. وذاك حكمٌ إنْ نسي علم اجتماع المعرفة، فلا يجوز له أن يفسر ثقافة وحضارة بحسب علم من العلوم كان فيها قد تفوق لفترة أو ساد. نظرة جزئية، متحيزة ومنحازة النظرة التي ترى في الثقافة العربية ثقافة كلامية ولفظانية أو شرعانية. فَهْمٌ من هذا القبيل هو غير علمي، ولاكافٍ. واعتقد ان الرافض لتلك الثقافة يعرف ذلك بلا ريب، وقد لا يوافق - رغم كل شيء - على البدء من لا شيء.

في جميع الأحوال، إن دراسة الاستاذ نصار عن الشميّل، مثلاً، ذات علاقة روحية مع بحث للسيد ألبرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة»[5]. لعل الدكتور نصار انتفع منه، وعمّقه بجدية، إنه يتبنى روح ومرمى أو قصد مصدره هذا. ويفعل نصار مثل حوراني في رده لنظريات الشميّل إلى طريقة بوخنر وهايكل في الدفاع عن نظرية داروين. في جميع الأحوال، ان الدكتور نصار لم يحاول أن يستقرىء الجذور التاريخية لأفكار بطرس البستاني وشبلي الشميّل في الفكر العربي. لقد أظهرهما على أنهما غير منتميين، حضارياً وتاريخياً، إلى تراث قديم والى تشكلات حضارية وإنجازات فكرية عرفتها الفلسفة العربية، الموضوع الأساسي هو، بكلام مكثف، مشكلة الدين والدولة، والفكر والوحي: توافقهما، أو توفيقهما، أو تعاكسهما. يقضي إذن العمل الفلسفي الصحيح أن نضع الشميّل وفرح أنطون وبطرس البستاني داخل الإطار الفلسفي - التاريخي أو ضمن الوضعية الاجتماعية - الثقافية التي نمت فيها المشكلة المذكورة، كان هناك حلول ومحاولات ومقارعات عديدة للقضية هذه في التراثية العربية، وفي الغرب حلّت المشكلة بعد حروب وثورات، بعد كفاح ومرارة. وحتى اليوم، لم تحل نهائياً في العالم.

قال الرازي، مثلاً، بأن العقل فوق الوحي، وانه ضد الدين الذي هو مزاعم وأساطير لا يقبلها الفكر السليم. أما النبوءة، بنظره، فليست أكثر من خرافة تنفي المساواة بين البشر. وقد ذهب حتى قال بإمكانية وضرورة قيام أخلاق تستقل بنفسها ولا تحتاج لدين في أسسها أو تتويجها. أود أن تكون الدراسة (الاجتماعية، الثقافية) تاريخية، فآراء الشميّل والبستاني ذات جذور وتفرعات، لها ما يشبهها في الفلسفة العربية والغربية وفي قضايا العصر وفي كل تاريخ. فمثلاً ان الكنيسة في أوروبا مثّلت وجهة نظر حارب معها وضدها التاريخ طيلة قرون. إن سبينوزا، مثلاً، تأثر في نظرته للعلاقة بين الدين والدولة بنظرة ابن رشد. وكذا فعل رينان وكان تأثير سبينوزا على ماركس «نفسه» غير ضعيف، ولا بدون أهمية.

أكرر القول إن الدراسات الاجتماعية عندنا غير مستنفدة. آراء الشميّل الاجتماعية أو دراساته الاجتماعية كان من الممكن أن تؤخذ وتقدَّم من حيث كونها آراء عالم اجتماعي كانت وظيفته نقل وهضم وإذاعة أحدث النظريات في عصره[6]. كان له دور تثقيفي وتنويري بلا ريب، وهذا ما لم يدرسه كفاية أيضاً المؤلف الكريم[7]. كذا بالنسبة للدراسة النشوئية للفكرة، ثم ربطها بأخرى أعم وأشمل: بمشكلة حضارية أوسع، بفلسفة الأمة

وتراثيتها، ثم، من بعد، بربطها بأفكار الأمم، بحضارات الغير، بمعضلات التفكير وردود فعل الوعي الانساني، الذي هو واحد في العالم، تجاه تحديات العقل ـ أو المجتمع ـ من قبل قوى طبيعية أو ما بعد طبيعية. فمثل هذا العمل، كما أرى قد يكون أكمل، وافتح على الفلسفة وعلم الاجتماع.

★ ★ ★

كان توقفنا المطول، نسبيّاً، عند الايديولوجية الدينية ضرورياً، إذ هي أكثر من نقطة بداية لمعالجة ظاهرة اجتماعية تاريخية متأصلة. إنها عند البعض حل معتدل، محايد، ممكن ونافع. لكنها عند آخرين حل هادم للمجتمع ويجب الاعدام او الازالة التامة للدين كظاهرة تتمثل في طائفية مغلقة، وفي تركيبات مجتمع مشدود للوراء، جامد مقيد، ومرتّب للكون والانسان حسب مقاييس فيها كثير من اللاانسانية. وفي الواقع فإن الايديولوجية الدينية، بلا ريب، ومن زاوية مجتمعة، تترك مجالاً للقول بتخلف من حيث التسلح بها في سبيل تحديات الفرد والمجتمع للمشاكل الحضارية والمدنية المعاصرة والآنية. إن إقامة بناء منطقي وهيكل فكري للايديولوجية الطائفية أمر يُظهر للمفكر كيف أنه وما هو اللاّعلم، وكيف هي لعباتُ الالفاظ البهلوانية.

★ ★ ★

2 ـ الدراسة الاجتماعية الثانية للدكتور ناصيف، وهي بنظري ممتازة، والموفقة تماماً، تظهر مقدرته النقاشية يسندها في ذلك أخذه للجانب الأوضح، والأكثر علمية وموضوعية وتحرراً من المشكلة. هنا يناقش المؤلف كتابي كمال الحاج « الطائفية البنّاءة أو فلسفة الميثاق الوطني » و « في غرة الحقيقية ». الدكتور كمال، خدم الفلسفة في لبنان، وفي الجامعة وفي مؤلفاته العديدة، وقد أصبح ـ إلى حد ما ـ صاحب نظرة يمكن القول انها سياسية شاملة خلقها ويدعو إليها. في كتابيه اللذين يناقشان، هنا، فلسفة معينة، إن شئت فهماً أفضل « لفلسفته »، لا بد من اعادتها الى أمها، الى بحرها، إلى نسبها أو شجرتها العائلية، إلى « فلسفة » هي اليوم تشكل إحدى التيارات الفكرية القوية في العالم: انها التومائية الجديدة، بمعنى ان الدكتور ناصيف ينسى، أو ما شابه من كلمة أفضل، حجج وأفكار، جاك ماريتان، حين يقول الأول: « ونترك للقارىء أن يطالع الأدلة الواهية التي يستند اليها المؤلف (يقصد به كمال الحاج) حتى يبرهن أن آية المسيح: « أوفوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله »، لا يعني الفصل بين الدين والدولة، وان المسيح اهتم بالزمنيات، بالجسد والمجتمع والقومية »[8].

لعل الدكتور ناصيف لم يشأ أن ينتبه إلى الفلسفة التي تبناها كمال الحاج ولا إلى المصدر الذي اتكل هنا على قوته، ولا الى التيارات الفكرية المسيحية المتينة المساندة. إن آية السيد المسيح المذكورة أعلاه هي، مثلاً، بنظر جاك ماريتان دالة لا على «الفصل بين الزمني والروحي، بل على تفوق الروحي، أيضاً، على السياسي وأنا أعتقد، اثر الكثيرين، ان هذه الآية لا تعني الفصل بين الدين والدولة. فاعطاؤها هذا المعنى حاصل تاريخي، ونتاج تطور أحداث ووقائع ونظريات، ولا مجال للأوسع هنا. إن المشكلة ما تزال قائمة بين الدين والدولة. وما

يزال هذا الموضوع، الذي جعل قطاعاً من الفلسفة العربية نوعاً من التيوزوفيا، قائماً. إن الفلسفة أكثر وغير، ولا يكفي أن نقول ذلك ونستشهد بأقوال تبريرية. والإنطلاق إلى فهم آخر للفلسفة أجدى، وأدل على الفلسفة، حتى دور الفلسفة هو غير أو أكثر مما يقول به المؤلف[9].

أكرر الآن اذن أن موضوع الدِّين والدولة هو شغلنا الفلسفي، وهو هم من همومنا الثقافية والاجتماعية، بل هو المشكلة لدينا. وأنا كنت أرجو تناولها بحسب منظور مختلف. لا شيء يفهم، حتى في تاريخنا وواقعنا الآنيين، بدون تاريخنا البعيد وظروفنا في مسارها صوب المستقبل.

★ ★ ★

3 ـ الدراسة الثالثة، في تعريف المجتمع والحضارة، دالة على نوعية الثقافة التي أخذت تتحكم في دراساتنا الإجتماعية. إلا أنها تدل، أيضاً، على طريقة البحث التي ما زال كتّابنا الاجتماعيون يتبعونها: لا ذكر لمراجع مساندة، تقديم نظريات ومفاهيم في علم الاجتماع على انها من المسلمات المعروفة، لا تواضع ازاء ثقافة القارىء، ومع ذلك، فدراساتنا الاجتماعية صارت ذات فهم سليم وجيد لميادين علم الاجتماع وتطبيقاته.

فمثلاً، في هذا البحث للدكتور نصار، نستطيع القول بأن المؤلف يدرس أولاً الحلقات الاجتماعية، ثم تأثير الكل، حسب مفاهيم دركايم، على الجزء أو على العناصر المكوّنة. وبعده ينتقل إلى العلاقات الاجتماعية من حيث كونها تعاضدية أو تسلطية، ثم ينتقل إلى البُعد الاجتماعي وإلى علاقة الأنا بـ النحن، يورد كتّابنا الاجتماعيون، ومنهم الدكتور نصار، نظريات غربية، ففي بحثه عن درجات الاتحاد يأخذ بنظرية غورفيتش وماكس شيلر التي في أعلاها المتحد التام، نحن هنا لا نعرف معجمية مؤلفنا ولا أصحاب النظريات والكلمات الفنية، كبيرة هي منفعة هذه النظريات والتحديد للمجتمع والحضارة. لكن قبل كل شيء، إن هذه النظرية في الكتابة غير أكاديمية، هي أقل نفعاً لعلم الاجتماع أو للمكتبة الاجتماعية العربية، وللقارىء بالطبع. إن بحث الدكتور ناصيف قد يكون أنفع لو كان غير، وبحثه ـ على سبيل المثال ـ في أنواع الجماعات (82 – 83) جيد، لكنه ناقص، قصير، سريع. إنه نظرية ونظريات غير مستندة على مصادر مذكورة ومشار اليها. يتضح ذلك أكثر في مفهومه للطبقة (83 84) : إنه يذكّرنا هنا بنظرية غورفيتش التعددية الجوفاء الفارغة، ثم إن الطبقة هل تكون بكل هذه التقسيمات والتفرعات أفقياً وعمودياً وجانبياً و...، و..؟ وإذا كان الدكتور المؤلف هو صاحب تلك النظرية، فليخبر، وإلا فالعلاقة بين النظرية هذه، وهي ليست رائعة كثيراً، وبين صاحبها يجب أن تقال. إلا اني أرى منهج البحث وئيداً، ورغم كل شيء تبقى شروحات المؤلف للطبقية أقرب للعلم الاجتماعي من الشروحات الحزبية الملونة.

ثم أود أن أشير إلى أن تحديد المجتمع، بعد عرض طويل، جاء أقل كمالاً ومتعلقاً بفهم كاتبنا للحضارة والمدنية والعمران. فالقضية هنا أصعب وأوسع من مؤلّف صغير هدف إلى أن يكون مقدمة. الحضارة والمدنية

مفهومان مترجرجان في اللغات الأوروبية، لم يستقرا بعد كثيراً. كيسلرنغ واشبنغلر وتوماس مان وتونيس عملوا كثيراً هنا. ونحن نرى أن الكتاب قد انتفع من كل هذه الأبحاث العديدة. انتقلت كثرة هذه التحديدات للحضارة والمدنية من المتشائمين الرومانطيكيين الألمان إلى الأنكلو ـ سكسون، وتأثر الفرنسيون، بمسعى توفيقي فلم يتفقوا على فصل وابعاد بين المفهومين المذكورين. والعامل الذي تنبه له المؤلف، عندنا هو التطور التاريخي، اللغوي اللفظي، لكل من الكلمتين.

★ ★ ★

4 ـ الدراستان الرابعة، « الطائفية نظام وايديولوجية »، والخامسة « الطائفية والطبقة والحزب »، لبنتان في البناء النافع للكتاب. مدماكان مرصوصان ضمن وحدة هي وافقت ام لم توافق على تحديدها وأبعادها، عضوية متكاملة تاريخية.

التوفيق، وهو كثير، حالف المؤلف هنا أكثر، إنه ينجح أكثر كلما كان الموضوع نقاشياً، جدلياً، نقداً لآراء. وإذ أترك، لما بعد، التوضيح فاني أرى لديه أسلحة منطقية، يخدمها فهم واحد فقط « ووراءه آراء وثقافات غربية غنية » للمجتمع والطبقة والحزب والجماعة. لكن، وهو يعرف بالتمام، ان دركايم نفسه اعترف بغنى ونفع الفهم الآخر للمجتمع والتطور. لا بد من الجناح الآخر. الوجه الآخر موجود، ومؤثّر، ويكمل الأخذ للتصورات. لماذا إذن، لا ننتفع منه؟ أنا لا أقول بتبنيه، انما الغنم منه لا جدال فيه.

وفي رأيي، وهذا ما لم يفعله المؤلف، ان المجتمع الطائفي مجتمعات، ولكل منها طرقه، وجداوله التفكيرية، والمنطقية، والنفسية الاجتماعية، إنها جماعات مغلقة، من هنا يجب دراستها، وبدلاً من المناداة بمضارها، وتبيان انها آثارية عتيقة، ينبغي أخذها حسب منظور علم النفس الاجتماعي الهادف إلى نفع الانسان والمجتمع. إن عمل الدكتور صادق العظم في صراخه ضد عقلية يولدها فينا الدين محقّ إذا نظرنا ضيّقاً أو، من ناحية ثانية، سريعاً، وهجوم العظم ضروري لتكسير المجتمع المقفل، أي ان خطة علمية منهجية هي أكثر رزانة وأقرب للواقعية المحسوسة والمباشرة من الدعوة المثالية والصراخ. الحلقات الاجتماعية المقفلة، التي هي المجتمعات الطائفية للمجتمع اللبناني، لا تتكسّر وتنحسر، إن لم تربط بأوسع من الأواصر، وبشيء من الدعوة لمجتمع علمي علماني يكون دور العلم والثقافة، في خلقه، هو الأول والأهم من حيث تراتب الأولويات والفعاليات. إن العلمانية والعلم، في نظرنا، لا يكفيان وإن كانا ضروريين، اذ بذلك نبقى في الفردانية، وحرية القادرين وحدهم، أنا أطلب أيضاً الديمقراطية والعدالة والعلائق الاحترامية.

5 ـ لعل المقالات الخمس السابقة تمهيد أو هدم، إن شئنا، في سبيل الوصول الى الغاية التي هي عند نصار: المجتمع العلمي. وأنا أكرر بقوة ان النظام العلماني هو بديل للنظام الطائفي. عند الدكتور نصار المنطلق واضح: لا فلسفة شمولية وكلية، لا انفتاح بل التقوقع الجغراسياسي. وعنده الانطلاق والانتهاء محددان سلفاً، قبليان،

ثابتان، غير خاضعين للدراسة. لا يربط قضيته بقوانين تاريخية ولا، من ناحية أخرى، بإطارات مستقبلية منفتحة ولا بثقافة أو حضارة متجذرة ومطلة على الأرحب والأهم في الدعوة لمجتمع جديد، بنظر العالم الاجتماعي والسياسي، هو كيف نصل: فما هي الوسائل وأين الطريق؟ ولا تكفي أبداً، كما لم يكف من قبل، وصف المجتمع المرغوب وذكر خصائصه وتشويق القارىء، كيف نبلغ المجتمع الفردوس، لا كيف هو فقط، هي المشكلة.

إن المجتمع ـ الحلم، الذي تقدمه الدراسات العربية الكثيرة، مجتمع مفترض مفضّل، مثالي، سحري. ولكن كيف الطريق اليه والامكانيات والقدرات؟ الحلول ومن أين وكيف؟ ذلك هو الأهم.

ونجحت الدراسات الاجتماعية عندنا في عرض أمراض مجتمعاتنا إلا أن السرد او الوصف أشبع، علاجها، بعد ذكر أدوية وحلول، متعددة تكمن في المجتمع العلمي العقلاني الديمقراطي، وأنا أرى أن أمراض المجتمع عندنا ذات أولويات وأهميات متسلسلة، ثم اني أرى ان الذهنية النفسية الاجتماعية لدينا تتنوع حسب ثلاثة «مجتمعات» في مجتمعنا، الذي لم يبق واحدياً ومنسجماً ممتلئاً، فسوخات عديدة وكثيرة جرت فيه، فصار لدينا:

1 ـ **المجتمع التقليدي القديم:** وهو مجتمع الريف والوسط الشعبي في المدن، مجتمع الطاغين والمتحجرين لغايات أو بسبب اجتماعي أو نفسي فردي. هذا هو مجتمع تسوده الغيبيات، والثقافة اللفظية، والكاهنية المتحجرة، هو مجتمع الرعي والزراعة بقيمها وجداولها.

2 ـ **المجتمع الجديد:** مؤلف، في معظمه، من الجيل الجديد وهو المتكيف تماماً أو السائر مع القيم والمفاهيم السائدة اليوم في حضارة التكنولوجيا، هو أكثر من منفتح: انه مجتث الجذور، يعيش هنا، ولكن بانماط سلوكية وتفكيرية لا تؤوب الى هنا.

3 ـ **المجتمع الثالث:** آخذ بالنشوء البطيء، يتأثر ويأخذ من هذا ومن ذاك، يبني المداميك الحضارية والتفكيرية والمدنية للمجتمع الذي سيبقى. إنه المجتمع الأصلح والأنضج. أما تناول المجتمع على أنه كل منسجم وواحدي، فظلم له، وليس من الأساليب العلمية.

إن دراساتنا الاجتماعية لم تنصب على نشوء المجتمع القائم أو الذي سيقوم عندنا على الصناعة، والمتخلّص من سيطرة قطاع الخدمات والتجارة، ومن فوضى إنجاب الأولاد واتساع حدود العائلة، وقوة الروابط العائلية[١٥]، والتسلط التحكمي، والتعصب، وتكافوء الفرص، والمساواة بين المواطنين، إن كثرة من هذه الأفكار المفاتيح وغيرها الكثير من التشكلات الفكرية العلمية والاجتماعية الحديثة ستتولد من منطلقات هي ثقافية واقتصادية وليست فقط ثقافية سياسية.

وفعلة كثرة من دراساتنا الاجتماعية فان كتاب الدكتور نصار فسّر أنواع التقدم المرتقبة، وما جريات التاريخ، بالنواحي الايديولوجية والبنى الفوقية للمجتمع، ومن الثابت في علم الاجتماع ان التفسيرات الواحدية النظرة والقانون لا تقوم على مرتكز فكري شامل، وليست هي متينة البنيان، ولا كافية. إن الانتفاع من

سوسيولوجيا المعرفة جزيل وجيد في قراءة الحضارة العربية ولوضعها في إطار صحيح. وكذا أقول أيضاً عن المفكرين والفلاسفة العرب ثم، من ناحية أخرى، في سبيل رسم خطاطات المجتمع المستقبلي. إن الايديولوجية التي درسها المؤلف وتلك التي يدعو اليها، أي ذلك المجتمع الذي انتقده والآخر الذي يصفه، مأخوذتان، تحت يديه، على انهما «حقائق» واقعية وظواهر مستقلة أكثر مما دُرِستا من زاوية انهما انعكاس متأثر مؤثر بواقع أو بمستقبل نود بناءه. وإذ إن الانتفاع من هذه النظرة ومن تلك، في نفس المقدار والآن، هو شيء ضروري فعند ذلك لا نخاف من انحياز لفلسفة ماركسية أو لعلم اجتماع ماركسي، ولا إلى فلسفة مثالية تدرس الرؤوس واللبنات العليا فقط، أو إلى علم اجتماع ميتافيزيكي فارغ المحتوى، واحدي المنظور أو الفهم. إن محاولة تفسير الخصائص الاجتماعية النفسية للمجتمع الجديد، الناشيء في الريف أو في المدن، بوضعية اجتماعية أي بنمط اجتماعي جديد، قد تكون نافعة. فالانتقال من مجتمع إلى آخر جديد يمكن تفسيره بالانتقال من نموذج فكري معين إلى نموذج مختلف، لكن تفسير نشوء النموذج الفكري الجديدلا يتم بأشياء فكرية بل بها وبظواهر أشمل وأكثر...

كثيرة جداً دراساتنا التي تفسر التطور، ونشوء المجتمع الجديد، بفعل قوانين فوقية وبايديولوجية، ومع ذلك فظاهراً أو قولاً يشار إلى العوامل التحتية على أنها ذات دور مهم وفاعل في كل بناء وكل تفسير للظواهر. إن اعطاء العوامل التحتية دورها الأساسي، وليس الوحيد، في نشوء وتطور المجتمعات والأحداث هو المنهج الأقدر على دراسة الظواهر الاجتماعية، وذلك، دون الوقوع في مبالغات المنهج الذي يعطي للعامل الاقتصادي ملوناً أو خاماً وظيفة أولى كافية وساحقة.

القسم الثاني

المجتمع في دراسات صادق العظم

أحدثت ما يشبه الصرخة دراسات د. صادق ج. العظم للمجتمع العربي وفي عقليته الدينية بشكل خـاص، ونحن نرى في البدء انه يجب القول الجازم بأنه لا يتم خلق المجتمع بواسطة العوامل الثقافية والذهنية، ولا يتم أيضاً تغييره بالايديولوجية الماركسية (عند العظم) أو العلمية العلمانية عند كثرة أخرى من ناقدي المجتمع وأصحاب النظر الاجتماعي والتغييري، الايديولوجيتان المذكورتان لا تخلقان وحدهما المجتمع المنشود، وبينما فسر العظم كل شيء في المجتمع العربي بالذهنية الغيبية، وجعل نصار (مثلاً) من الطائفية سبباً للظواهر المرضية في مجتمعه، ثم دعيا، هما الاثنان، إما إلى هدم الغيب من أساسه وإما إلى الاقفال عليه أو ابعاده عن الدولة وعن الزمنية أو عن النظام السياسي.

قال العظم بأنه علينا تبني التصور المادي أو الفهم الماركسي للمجتمع، دون أن يقول كيف نستطيع ذلك، ثم وعدنا اننا سنحقق الخلاص، وسننجو إذا تبنينا الفلسفة المادية الجدلية. وقال الثاني: بأنه علينا تبني الفهم العلمي العلماني للمجتمع لننجو. كلاهما نبي، متنبيء في دعوته المثالية. غيّروا الذهنية الغيبية ليصلوا الى واقع أفضل:

هذه هي خلاصة دعوة العظم. أي انه كالدكتور ناصيف، إن لم أكن متسرعاً، يدعو إلى خلق مجتمع جديد بتغيير الذهنية والايديولوجية، في هذا عودة لتفسير الواقع الاجتماعي بالبنى الفوقية، بالأمور الفكرية، بتطبيق قانون شامل وواحد لفهم وتكوين الماضي والمستقبل.

لم يطبق الدكتور العظم على فهمه للظواهر الراهنة ما طبقه على دراسته للصهيونية حيث جعل البنية الاقتصادية المعلّل الأوحد والوحيد للظواهر في المجتمع مغفلاً للتفسيرات والعوامل الأخرى المساندة والتي قد لا تنفي أو تناقض تفسيره الاقتصادي، وكانت هنا كبوة: لقد جعلوا من الاقتصاد نوعاً من الماورائيات، أو أعطوه طابعاً روحانياً، وجعلوه كل شيء، لقد جعل، في «نقد الفكر الديني»، الذهنية هي المعللة الوحيدة والأحدية لتقسيم الأمراض المجتمعية والقصور الفكري، أي كأنه يعود، دون قصد، إلى قانون الدكتور نصار بالقول بأن العلم والثقافة والسياسة هي العوامل الأولية للوصول الى المجتمع الحلم. وإذا شئنا اعادة الفكرتين الى جذور ثقافية تاريخية وإلى أطر عامة في الفلسفة، لقلنا إن الأول تبنى موقف الشميّل، أو، إذا شئنا الابتعاد الأكثر، موقف الرازي وابن الراوندي، وموقف بعض فلاسفة الغرب ـ وهم كثيرون ـ ضد السلطة الزميلة للكنيسة، وموقف بعض البيولوجيين ثم الموقف المادي الستاتيكي وبعده المادي الجدلي. أما الثاني فإنه مال الى جانب بطرس البستاني، أو في الأعمق ابن رشد الذي بفضل روحه العلمية وتفكيره الواقعي يقدم الحل الأمثل والمنطلق الجيد لبحث مشكلة ما تُزال تشغل بال العالم العربي، وفي أجزاء كثيرة من العالم اليوم.

كانت نقطة الاستغراب عند الدكتور العظم، أو منطقة الفكر، هي استحالة وجود الايمان بالابعاد الغيبية مع وجود العقلية العلمية والقول والحتمية والسببية لدى الانسان الواحد، أو في الفكر الواحد المنطقي مع نفسه والذي لا يناقض ذاته، وكان الدكتور نصار، ضمناً، يقدم الدليل على العكس. فهو نفسه يدعو للايمان، ولكن الى فصل الايمان عن الماجريات اليومية.

والحقيقة، كما رأى، ان الجنرال ديغول الراكع في النوتردام، والعالم النووي الذي يصلي، هما أدلة، ضمن ملايين، تظهر أنّ الواقع أوسع وأغنى من المنطق. الحياة لا يحدها العقل مهما جهد الى تقييدها، وقولبتها، واعطائها قوانين وخططات وأصول أخذ العقل، كما حصره الدكتور العظم في اطر منطقية سائدة اليوم، هو خطأ متفلسف أو فيلسوف، وان كان قال أقل من الحقيقة الواقعية عن مجتمعه، ينتمي الى مدرسة واحدة تظن نفسها الاله الجديد. ومن خطأ الذين ردوا على العظم أنهم لم يروه من زاوية المنطق الذي يتبناه، ويود أن يصطاد به غنى الحياة والخيال والانسان ككل، كحيوان أخلاقي وما ورائي ومتعلق بالخلود.

لقد قدمنا الدكتور العظم كمؤلف استعمل المنطق المادي الجدلي في دراسة المجتمع، والأبحاث المنطلقة أو المقيدة إلى الفكر المادي الجدلي قدمت نظرات وتحليلات ذات قيمة كبرى وذات نفاذ إلى أعماق بنى المجتمع وإلى السلوكات الاجتماعية والظواهر السياسية والعلائق التاريخية، وإن كنا هنا لا نفصل، فانه من الأقرب الى منهجنا هنا في هذه الدراسة الانتباه الى المثالب والسيئات التي اتسم بها التيار الماركسي الذي جرت في حقل

المجتمعات العربية انه تيار وإن نفع فان لم يكف، ولم يتواضع بقدر ما ادعى لنفسه كل قدرة وتقدّم على أنه الواحد الوحيد، والكافي النافي، والقانون الذي يجتاز كل القوانين ولا يعلوه مبدأ، ومن المعروف ان التيار الماركسي عندنا ليس عملاً صعباً بقدر ما هو فعل شجاع، فمن السهل على حملته تطبيقه وتجزيء الظواهر او تفسيرها وفهمها كي تقع تحت تحليلات العوامل المادية...

القسم الثالث

المجتمع الانقلابي: نديم البيطار

المؤلف ثري يتقدم بنفسه كعالم اجتماعي يظهر متمثلاً مستوعباً ما قدمه هذا العلم الانساني ثم مجابهاً بذلك السلاح الواقع العربي[11] وبعقلية العالم، وخبرة الأمم في المضمار الاجتماعي، وطريقتَيْ التحليل والمقارنة، يسود نديم البيطار التعرض للمجتمع العربي والحضارة العربية الراهنة، لا يستغني عن المدح إن شئنا كلاماً يصف أعمال البيطار المتعددة في تحليل لَبنات المجتمع الثقافية والسياسية وبناه العضوية في تطورها.

لكن المذهب المتبع في الدراسات جلّها يعود الى مذهب علم الاجتماع المتطرف (Sociologisme)، فمن اليسير أن يُلاحَظ ان المدرسة المجتمعية المغالية هي التي تقود العمل التحليلي والنظر في غرض الدراسة. والقول بتلك المدرسة إعجاباً وتطبيقاً أدى بالبيطار الى أن لا يرى من العلوم الانسانية إلا علم الاجتماع وأن يرى في هذا العلم قدرات كثيرة، من هنا فإن العمل يأتي غارقاً حتى أذنيه بأفكار متطرفة عن تأثير علم الاجتماع وعن دور المجتمع من حيث هو كلية ووحدة في توجيه الفرد والثقافة والمفاهيم. ويتكىء كاتبنا، من جهة أخرى، على طريقة المقارنة (Methode Comparative) اتكاء يبعدنا عن النظر الصائب النافذ في الظواهر المحلية وخصوصيات المجتمع المدروس، وهذه الملاحظة الثانية التي تؤخذ على كتابات الدكتور البيطار سهّلت عليه وضع المؤلف الضخم والدراسات الكثيرة اليسيرة. بعبارة تقول أكثر وأوضح أيضاً، إن العمل البحثي يأتي استعانات وقروضاً من طرائق المقارنة، ومن دراسة مجتمعات بعيدة، ومن كتب غربية غريبة في علم الاجتماع. وهذه اشارة فقط، يكفي الإلماع اليها، إنها خطرة وان بدا أننا لم نفصّل هنا ولم نشدد عليها، فذلك لأن ظاهرة التأليف هي في علم الاجتماع عندنا وفي غيره من العلوم ظاهرة غير ناضجة، فالتأليف، عموماً، صبّ في الثقافة العربية لمعطيات غير عربية، وهو أيضاً تغيير في الثوب، والشكليات أكثر مما هو تعبير عن تحليل الواقع بسلاح العلوم المعروفة راهناً في الأمم القوية أو في «الذمة العالمية» للثقافة.

والمأخذ الآخر على كتابات البيطار في الثقافة الاجتماعية وفي الحضارة والمجتمع هو أنه يتبنى الكثير من النظريات في علم الاجتماع ويقدمها على أنها من المسلمات أو معروفة، وهكذا يعرض لنا نظريات دون ذكر صاحبها أحياناً، أو دون اللجوء إلى مصدرها والإشارة إلى منتحليها، ثم يبدو أن المؤلف ما يزال مؤمناً بنظريات صارت اليوم عتيقة وتجاوزها علم الاجتماع، فهو يرتكز على نظريات في علم الاجتماع الاميركي ليست صائبة،

وتركها العلم، وأصحابها: ان تشبيه المجتمع بالجسم الانساني، على سبيل المثال، أي المفهوم العضوي للمجتمع هو تشبيه غير صائب اليوم والمفهوم العضوي (المدرسة العضوائية) (Organicisme) يقع تحت كثير من المآخذ تجعله غير نافع وغير سليم بل ومبطل لعلم الاجتماع عينه من حيث هو علم مستقل له مناهجه الخاصة وميادينه ومفاهيمه وحتى «قوانينه».

ويطبق البيطار الداروينية الاجتماعية (Darwinisme Social) على المجتمع والفرد والأخلاق والسلوكات، وقد تخطى علم الاجتماع تلك المدرسة وليس صعباً إبطال مجلوباتها واكتشاف نقائصها بل وميولها الغرضية اللاموضوعية.

وتستطيع، بعد أيضاً، التحسس بمغالاة لا يقبلها علم الاجتماع عندما يروح المؤلف في غوريات وغوص تنقيباً عن كشف القوانين الثورية (الفعالية الثورية...، ص 7، وفي كتب أخرى) إن في علم الاجتماع بعض القوانين، لكنها قوانين بمعنى «صلات عامة» أو روابط لها صفة الثبات النوعي، وحتى ذلك فهو موجود في ظواهر غير كثيرة، وضمن حدود هي ظروف لا نستطيع الجزم دائماً بأنها تولّد النتائج عينها في كل مجتمع وفي كل حال، هنا يقع البيطار في لجة المبالغة والتعميم وبخاصة في الظن بأن علم الاجتماع سحري العطاء وشديد الفعالية وعلم فوق غيره يقود العلوم وينقذ المجتمعات ويحدث كل تطوير وانقلاب في المفاهيم والظواهر والعلائق.

نحن، الآن، ننظر الى مثالب الكتب الاجتماعية التي تقدم أعمال البيطار كممثلة لها أو عيّنة، من ثمت يجوز لنا متابعة إظهار ما نراه مثلبة هي، في نهاية التحليل، عرضة للتعميم على دراساتنا الكثيرة في المضمار الاجتماعي الذي لا يبدو ان الفكر العربي غير غني به، نود الرجوع للقول إن كتابة البيطار تطبيق لقانون الصراع، إن ذلك «القانون» ليس قانوناً، وهل هو فعلاً كاف وناف ويقبل التعميم على كل تاريخ وكل حضارة؟ لقد أثبت البعض ان قانون التعاون أو قانون التملك المشترك هو الأصدق والأسبق من قانون الصراع الذي يصلح في أوروبا وينطبق على تاريخها ولا يتناسب مع الواقع التاريخي لمجتمعات بدئية أو حتى غير بدئية.

ثم ماذا بعد أيضاً!!! فلنأخذ منحى آخر حتى لا نكثر، ولذا نقول إن أعمال الدكتور البيطار تتبنى **فلسفة القلق**، ويؤكد أن محاولة التغلب على القلق قادت الى بناء الحضارة الانسانية (المرجع عينه، ص 17)، وينبه الى دور **الصدمة** في عودة الانسان إلى ذاته والمجتمع إلى اعادة بنائه... هنا نلحظ ما يعطيه المؤلف من أهمية ووظيفة **للتوتر**، والحواجز التي تهيء للتقدم، والمتناقضات، والخطر البناء، وينتقد حضارة السهولة (بحسب تعبير كيسرلنغ)، ويشير بسرعة الى نوعين من المجتمع، ودور الحرب وأثرها (المرجع عينه، ص 38 — 45)... وفي الأعمال التأليفية تلك ملاحقة لأفكار كثيرة بلا ملل ولا إكثار: فالجماهير ساكنة جامدة وتفضل السكون والجمود، والحقد يغذي بعض المشاعر، والخجل شعور ثوري (ماركس) وطرح سؤال هو حلّ ذلك السؤال عينه، والوعي هو وعي لشيء ما، و «تقليد عدونا جزء من ديالكتيك النكبة الثوري، وأهمية وجود العدو»[12]... ثم نصل إلى مانهايم فنغترف منه ونعبّ عبّا... وماذا يدل ذلك وعلى أي شيء يدل؟ ان طريقتنا في

الدراسات الاجتماعية هي المنجرحة، نكتب عن مجتمعاتنا من خلال ما يكتبه الآخرون في علم الاجتماع أو عن مجتمعاتهم، ونطبّق ما نستطيع تطبيقه على مجتمعاتنا، والمجتمع الذي لا ينتج صناعته وبضائعه ومواده قلّ ان يستطيع إنتاج فكر لا يكون تلفيقياً أو توفيقياً، نأخذ بسهولة ويسر موادنا ومصنوعاتنا ومنتوجاتنا الاستهلاكية، وذلك عينه هو ما يبدو اننا نفعله في الميدان الكتابي أو في ميدان الفكر والتفكير، نفضّل السهل، وتقع في الاستيراد وفي الاستهلاك والمضغ، ومع ذلك، كله، فإن الدكتور البيطار يكثر في كتابه العريض الغني من اتهامات للفكر العربي أقلّها انه سطحي أو هامشي بل «هامشي وسطحي»، ومنها انه فكر عقيم، مصاب بالافلاس، كما يرى المؤلف بعين التشاؤم الواقع العربي الذي هو في أزمة، وفي فراغ ايديولوجي، وفي قصور... ولا ننسى، بعد أيضاً، ان مجتمعاتنا في ذلك المنظور لمؤلفنا ليست في انهيار فقط بل ولعل قوانين الانقلاب، الثوري لن تنطبق ولن تجد طريقا إلى مجتمعات من ذلك القبيل.

القسم الرابع:
دراسات المجتمع القروي والتقميش الفولكلوري

تبدو دراسة «حضارة» الريف تقميشا، ثم وصفا، ثم لفظ أحكام على أفول تلك الحضارة وعلى انحسار «السعادة» التي كانت تتميز بها القرية. وليس صعباً ملاحظة غزارة الكتب التي اهتمت بجمع العادات والتقاليد والاعراف وما هو نظم اجتماعية وبنى في المجتمع القروي، ومن تلك الكتب قسم يأخذ المجتمع بشكل قطاعات متفرقة ومجزأة[١٣]، وقسم آخر يكتفي بالتسجيل والتقاط الصور بدون اخفاء مشاعر المرارة والتحسر على الروح القروية وحياة الحضارة الزراعية، ويعبّر العمل الوصفي (الوصافة/مونوغرافيا) في مجال المجتمع القروي عملاً سهلاً يقوم على قواعد عدة لكن محددة بسيطة المبدأ، إذ إنه يكفي تبويب المعلومات والمعطيات في شكل تصنيفات وعناوين كبرى رئيسية، وهكذا تتلخص **المناهج** هنا بالملاحظة، والتجميع، وطرح الاسئلة[١٤]، وما إلى ذلك من طرائق التسجيل والنظر العياني والمراقبة والحياة مع الأحداث لفهمها من الداخل وتحرّي وجوهها وارتباط الظواهر الاجتماعية فيما بينها، أما التبويبات أو الموضوعات الركيزية الكبرى التي تحزم المعطيات في حزم أو سلاّت كبيرة فهي: وصف البيئة وتحديد الأرضية الجغرافية حيث تقوم القرية بأقسام أحيائها وحاراتها وأراضيها وسبل عيشها.. يلي ذلك قطاع **المنزل** حيث يوصف المسكن بأجزائه وسكانه وتعرض مصطلحاته ومستوى الاقامة فيه، ثم هناك قطاع **الانتاج** والمستوى التقني حيث تسجل الأدوات والتجهيزات، وبعده تأتي قطاعات **المعتقدات** والقيم، ومجال التسويات، والعالم الفكري...

هذا الفعل التدويني في مجال مجتمع القرية و«حضارة» الريف يحفظ لنا مصطلحات خاصة لعلّ الكثير جداً من الأجيال العربية اليوم يجهلها، أو تثير فيه استهاجانات، أو مشاعر أخرى متنوعة الألوان، لكن ذلك الفعل يبقى جمّ الفوائد، فهو قد حفظ وأرّخ وسجّل، ثم انه قدّم معطيات للتحليل ولمعرفة الحاضر، فالتطور الذي جرى في

مجتمع القرية عميق طال البنى الأساسية، وواسع عريض امتد الى الظواهر فغيّر فيها وقاد إلى وجهات جديدة، وتبقى فئة غير قليلة من علماء الاجتماع عندنا ترى في دراسة مجتمع القرية وحضارتها منطلقاً لمعاينة الواقع واستشراف القادم، وغرضا غنيا لدراسة التطورات والمستجدات التي كسّرت بنى اجتماعية مهترئة لا تتوافق مع حضارة التكنولوجيا والتي أحدثت بنى جديدة قامت عليها شبكات جديدة من القيم ومجموعات متعددة من المفاهيم والمعايير.

القسم الخامس:
دراسات المجتمع الميدانية والتيارات الأميركية المنهج

تقوم الأسحقية من الدراسات الميدانية وفق طرائق علم الاجتماع الأميركي أو على الطريقة الأميركية في علم الاجتماع، وفي هذا المجال نلقي بيانات ومعطيات لا تقودها نظرية وتؤدي الى معرفة بلا وظيفة وعديمة المعنى[15].

هذه الدراسات ذات المنهج الأميركي تنتفع من أساليب تقنية متطورة، وتعطي لوحة معلومات مستندة إلى آلات ومعادلات رياضية وما إلى ذلك، لكن التكنولوجيا واذ تطغى هنا فلا تستطيع أن تكون بمفردها قائدة ولا كافية نافعة، ثم اننا نقع في مجمع لعناصر مشتتة، وركام من الحوادث المشتتة، ومن ثمت يؤخذ المجتمع راكناً لا ديناميّ الظواهر وكثير التغيّر.

وتلجأ هذه الدراسات الى العيّنات. هنا يُترك الواقع المعقد الغني الكثيف لمصلحة نسيج يؤخذ على أنه ممثل أو جزء يحوي في داخله خصائص الكل وصفاته ومقوّماته، ومع منافع هذا المنهج فإن الدراسة لا تأتي هنا مستنفدة ولا تفي بالغرض الذي هو نظر عام وتدبّر شامل في بنية المجتمع، والعيّنة أيضاً لا تقود الى التبسيط فقط بأنها توقع في التعميم واستسهال الأمور ومن ثمت في النظرة الكلية والخاطئة.

وتلجأ أيضاً، في منهج آخر، إلى تجزيء القطاعات المترابطة وعزل العوامل المتراصة التاريخية، إن الانصباب على قضية التجهيز المدرسي مثلاً يجزىء الظاهرة الواحدة الى عناصر متباعدة وبالتالي نبتعد عن النظر إلى العناصر على انها متداخلة لا تفهم الا مترابطة ولا تتوقف عن التفاعل فيما بينها والتداخل المستمرّيْن.

ومن اليسير اقتبال المطاعن التي تسلب علم الاجتماع الأميركي الكثير من قيمته إن لم نقل من اخلاقيته وبراءته العلمية، فقد توجّه ذلك العلم نحو زيادة الأرباح للشركات وزيادة انتاجها، واغفال الاهتمام بالمنتج أو العامل، ومن هذه التوجهات تنطلق اتهامات يصعب رفضها، فالباحثون الأميركيون يهتمون بنظام سياسي من حيث وظائفه وبنيته ويبررون نظامهم القائم ويعملون للحفاظ عليه وتلميعه، ثم انهم، وهذا معروف عموماً، وإذ يرتضون بمجتمعاتهم ويبررونها فانهم في سبيل ذلك يقاومون التغيير في بلاد العالم ويضربون حركات التحرر، ويفتشون عن أفضل الوسائل لارضاخ القوى التي تناهضهم، ان علم الاجتماع الأميركي، في الكثرة الكثيرة من

أبحاثه، يخدم السياسة الأميركية والنظام الأميركي، ويعمل ضد التطور بل وضد الانسانية الساعية لرفع مستويات الانسان[*].

★ ★ ★

القسم السادس:
تيارات الدراسات التنموية

وهذا تيار غزير الانتاج، ملتف حول التخلف وطرائق التصدي له وتجاوزه بواسطة التنمية.

لن نتوسع هنا، ولن نعرض. نكتفي بقراءة التنمية مأخوذة من الوجهة النفسانية الاجتماعية... يأخذ علم النفس الانسان ككائن بيولوجي واجتماعي وعقلي، والتنمية الحقة، أي التنمية الانسانية الشاملة، هي التي تهتم بالانسان من حيث كونه مخلوقاً بيولوجياً واجتماعياً وعقلياً في الآن عينه ومعاً وبرمته.

وأن ينمو الانسان من هذه المناحي الثلاثة هي أن نساعدها كلها على التفتح والنمو الطبيعي العفوي بلا ضغوط وبلا اهمال وامهال. بمعنى ان يؤمَّن للانسان **حاجياته** الغذائية والحياتية في مستوى لائق، وهذا هو اشباع المحتوى الأول أو البيولوجي. أما انماء الطبقة الثانية في الانسان فتكون أيضاً باعداد وتقوية **الحقول الاجتماعية** التي يعيش فيها وجعلها حلقات يتكامل فيها ويجد شخصيته المتقبلة والمنفتحة على هذه الحلقات من العائلة الى النادي الى المدينة ثم الوطن. وثالثاً، فإنه لا يعقل ان تهمل تنمية **الناحية النفسية** في الفرد التي ينبغي سقيها ورعايتها وتشذيبها وتوجيهها حتى تزهر وتزدهر أي حتى يحيا الانسان حياته لا ليعيشها، وحتى تنطلق **طاقاته** وامكانياته النفسية والعقلية فتشع على مجتمعه الصغير المنفتح وعلى المجتمع الكبير الفسيح. التنمية في الفرد إذن تسعى لا لخلقه كما يشاء المجتمع، بل هي تساعد على جعل الحياة الفردية ذات معنى وقيمة لتؤدي دورها وتنفعل وتتفاعل، وتعطي، وتتلقى باتزان من محيطها وأطرها البيئية. بهذا فقط يستنير الانسان، ويتحقق المجتمع المتقدم[١٥].

من هنا نستخلص ان التنمية بمعناها العلمي والعملي هي **اقتصادية** في البدء، **واجتماعية** من زاوية ثانية، ثم **نفسية** من جهة ثالثة، دون أن يعني ذلك تفضيل لوجهة على غيرها أو أسبقية لبعض ولا تعاكس بينها، فكلها وجوه لنفس الغاية الواحدة التي نسميها التنمية التكاملية، المتنقحة دائماً، والمستمرة أبداً...

والآن ما هي أهم العوامل النفسية في التنمية؟ ثم ما هي التجهيزات والمؤسسات المتعلقة بهذه الناحية النفسية التي يجب أن تؤمنها التنمية الانسانية الشاملة؟ الجواب على السؤال الأول يكون في أن التنمية تستلزم الجو النفسي من استثارة واستثارة، فلكي يدفع بالشعب، وفي الأرياف خاصة، في تيار الانماء يجب استثارة همته وخلق

(★) - لا ننسى هنا التيار النقدي في علم الاجتماع الأميركي، أنظر للمثال: رايت ميلز، الخيال السوسيولوجي.

أهداف له مع فتح آفاق أمامه رحبة. كما انه ينبغي من جهة ثانية مشاركته وأخذ آرائه حول متطلباته ليتجاوب مع خطط الإنماء ويساهم، وكي يفهم قبل أن يعمل، أو ليعمل أحسن وبوعي نحو هدف عام. عديدة هي العوامل النفسية لتهيئة الإنماء ودفعه، بمعنى آخر إن التنمية من زاويتها النفسية تهتم أولاً بالقضاء على الخمود والخمول، ومثل هذا نجده نسبياً عند الفلاح، الذي إذا هيأ من المواسم قوته السنوي، قبع بكسل في بيته يمضي أوقاته بتفاهة في أزقة القرية وساحاتها غارقاً في سفاسف ضمن مجتمع ضيق.

كذلك فإنه لا يمكن لخطة تنمية عامة في أي بلد من البلاد ان تهمل العناية بالوسائل النفسية العلاجية والوقائية التي تساعد على تخفيف الآلام النفسية في الانسان وعلى سبيل المثال، فإن أي مجتمع اليوم لا يستطيع تجاهل إقامة العيادات النفسية التي قلّ ما نجدها في مجتمعاتنا والمجتمعات النامية عموماً، كما ان خطة التنمية يجب أن تتنبه إلى مغبة بعض الانفعالات والعواطف التي تحدث في نفس المواطن أيامنا هذه عندما يلاحظ تخلف أمته أو فئته أو طائفته. فاليوم، بفضل أجهزة الإعلام من إذاعة وتلفزيون وصحف وسينما، يقابل المواطن العادي بينه وبين مواطن غني من وطنه أو من مجتمع متقدم فيحدث ذلك في نفسه الميل الى الغضب والحسد وحتى عدم القبول لمثل هذا الواقع. ولذا فعلى التنمية أن تحث خطاها لتتجنب عواقب هذه الانفعالات، وحتى الأمم المتحدة تخاف هذه الناحية وتدخلها كسبب هام من أسباب مساعدتها للدول النامية...

وبعد، فإن التنمية الحقة تهتم بناحية نفسية هامة: هي مشكلة معقدة تتعلق بالانسان ككائن ميتافيزيكي يتجاوز الواقع بخياله وهمومه شطحاته، تلك هي المشكلة التي تنتج عن آلية الصناعة ومشاكل ساعات العطالة وما بعد العمل اليومي. ولذلك فعلى خطط التنمية ان تتنبّه لهذه المشكلة قبل وقوعها وتعمل على اجتنابها، بأن تحقق أخلاقية للعمل وأخلاقية للاقتصاد. فاليوم واذ زادت ساعات ما بعد العمل يحس الانسان بانقباض ومشاكل: إن العامل في المصنع أو الموظف يجد نفسه بين يدي نفسه وحيداً ساعات طويلة من يومه وليله. إن الأمم المتقدمة تلحق بالمصانع مثلاً الحمامات والملاعب والنوادي والمنشآت التثقيفية المتنوعة، أي انها تهتم بالموظف والعامل حتى بعد انهائه لعمله، وهذا ما علينا الأخذ به تخطيطاً لمستقبل صناعي سليم في عمليات الانماء المتكامل والمتواصل.

وبعد، فالتنمية أو كل تخطيط يقوم على علم ووعي بالواقع، يجب أن يستفيد أيضاً من المشاكل الاجتماعية النفسية لدى الأمم المتقدمة. إننا نلاحظ ان التكالب على جمع المال واجهاد النفس وزيادة الهموم الناتجة عن ازدياد المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والخوف من المستقبل، كل ذلك أحدث تزايداً في الاصابات العصبية والأمراض العقلية. فالقلق والتحاسد، والخوف من المجهول وعدم الاطمئنان والخوف من الوقوع في ألف شيء وشيء، أدى إلى عدم الاتزان الانفعالي في الشخص ومن ثم نتج نزاع بينه وبين مجتمعه ثم عدم تكيّف مؤلم ومن بعد الأمراض العديدة... هنا، على التنمية المهتمة بالانسان ككل، بحياته النفسية خاصة، أن تعمل لاعادة أو في البدء عدم فقدان التلاؤم بين الانسان ومجتمعه، وأن تخطط لتخفيف وتجنب الأمراض العقلية والعصبية بإقامة مصحات ومستشفيات خاصة بذلك وتقيم عيادات التحليل النفسي والإرشاد الاجتماعي النفسي. يلح التخطيط هنا

على تفادي مثل هذه الأمراض بأن تنشىء الدولة مصلحة تهتم وتتولى بحث وعلاج النقائض، ويكون من بعض أعمالها مثلا التدخل لمنع زواج ضعاف العقول وعلاج المدمنين على السموم وما أشبه وما شاكل...

ليست التنمية علماً ثابت الأصول محدّد الأساليب، بل هي تتكيف حسب المجتمع، وعلى ذلك فواجب التنمية أن تهتم أول ما تهتم بتفهم نفسية المواطن بأبعادها ومتاعبها فتخطط لاعادة الثقة بالدولة مع بناء فهم سليم وصحيح لوظائفها وحقوقها وتعمل للمحافظة على القيم الصالحة، وتهيئة العديد من أطباء النفس وخلق المناخ النفسي الصالح للمواطن في جو الإنماء السليم، وتأمين مراكز الخدمات الاجتماعية والمصحات والعيادات ومراكز الإرشاد النفسية للمواطن وللأسرة وللتلميذ، ومراكز التأهيل المهني ومؤسسات تهتم بعلم النفس الصناعي. سيخلق هذا النمو الصناعي في مجتمعنا نفس ما نجده قائماً في المجتمعات الصناعية من تفكك في الأسرة، وكثرة من المشاكل النفسية الاجتماعية العديدة كالأمراض العصابية وتكاثر الطلاق وما يلحقه من آثار سيئة في العائلة والفرد والطفل... على التنمية إذن، من وجهة الدراسات النفسية، أن لا تهمل ضمن مخططاتها المستقبلية ما يقدمه علم النفس من توجيهات وإرشادات تجنباً لمشاق ومآسي المجتمعات الصناعية التي سبقت مجتمعاتنا في ميدان التكنولوجيا ومرافقاتها العلمية الدقيقة.

القسم السابع:
الحضارة في الدراسات الاجتماعية العربية

ليست دراسة الحضارة من اختصاص علماء الاجتماع وحدهم، ولا هي عمل الاناسيين (الانتروبولوجيين) فقط، إنها ايضاً ميدان فلسفي، ومجال فلسفة التاريخ، ونظرة الوعي البشري المطل الى الوراء والمشرف على المستقبل بغية معرفة لا كيف سار والى أين فقط بل وكيفية ذلك المسار وتحديد خطواته وقراءة معنى واتجاه التطور التاريخي.

والدراسات العربية في علم الاجتماع اهتمت في قسم منها بالإنصباب على الحضارة بهدف معرفة منزلة الحضارة العربية بين غيرها وأطوار تلك الحضارة وذاتيتها وعلائقها، وفي هذا الميدان الاجتماعي، مثلما في غيره، يختلف نظر المؤلفين باختلاف موقعهم وينابيع ثقافتهم، نختار هنا عيّنة هي كتاب ضخم الحجم والعنوان للدكتور قسطنطين زريق، وكان لا بد من أخذ عيّنة أخرى لقراءة أوضح للدراسات المهتمة بموضوع الحضارة ذي الطموح العريض الواسع..

يتبدى ذلك الطموح، مع مشاعر صعوبة الميدان، منذ الوهلة الأولى، فيقول المؤلف: «غايتنا من هذه الدراسة هي استجلاء مفهوم الحضارة ومحاولة إدراء جوهرها ومقوماتها والتغيرات التي تطرأ عليها وتبين الأثر الذي يحدثه هذا الادراك والاستجلاء في سعينا الحاضر وفي وعينا لماضينا وإعدادنا لمستقبلنا»[17]، من هذا النص يظهر المؤلف مؤمناً بامكانية معرفة جوهر الحضارة، ومعرفة مقومات التغير، ويرى الكاتب أيضاً أن إدراك

جوهر الحضارة يحدث أثراً في السعي للحاضر.. من فلسفة للتاريخ ينطلق ويعمل ويحفظ الدكتور زريق الذي رغم طموحه هنا وهناك لا يغفل تنبيهنا إلى أنه «لا تطمع هذه الدراسة التي نحاولها في أن تأتي بحثاً مستقصى فاصلاً في موضوع الحضارة...، نظراً... وقصور باعنا في ميدانه». ومهما يكن فالدراسة أتت في فصول أولها: ماهية الحضارة وشروطها، وهنا يبحث أيضاً في التمييز بين الحضارة والمدنية وهو ما شاع عند العلماء الالمان ومن بعد انتقلت تلك الثنائية الى الانكلو ـ سكسون والأوروبيين، والفصل الثاني بعنوان حضارات مختلفة أو حضارة انسانية واحدة، ينهيه المؤلف ـ كما سيفعل في الفصول الأخرى ـ بموقفه الخاص من هذه القضية، وهو موقف موفّق ومنمّق، ويتعلق الفصل الرابع بمظاهر الحضارة، وبعده يلي فصل خاص بقوام الحضارة المتجسد في النظام والقيم والانتظام والمفاهيم الانسانية، ثم يصبح الموضوع أكثر اغراقاً في التفلسف، إذ يخصّص الفصل السادس للتغيّرات الحضارية متسائلاً في البدء: أما لهذا الليل من آخر؟ أما لهذه التغيّرات من خط واحد؟ ولا يكتفي بذلك!!! فيستعرض الكتاب تعليل التغير او عوامله الفعالة، ونصل الى نقطة هامة هي تفاعل الحضارات (ص211 – 247)، ثم هناك عرض لمقاييس التحضر فيلح المؤلف على مقياسين عامين هما الابداع والتحرر يتلاقيان مع مقياس الكرامة في مضمون واحد.

ومن الموضوعات التي تدرسها معركة الحضارة هناك التقدم والتحضر، والقيادة، والتربية، وهناك أخيراً دراسة الموضع الحضاري المعاصر. الكتاب عرض لمذاهب ونظريات متنوعة وغنية، وهو يسبح في السوسيولوجيا العامة، ويتأسس على فلسفة التاريخ أو فلسفة للتاريخ هي، كما يظهر لنا، مختلفة عن علم الاجتماع، وعن علم الاجتماع العام، وعن التاريخ، وعن العلوم. وعلينا أن نتذكر منذ البدء، ان معرفة حضارة من الحضارات ليست بالبساطة التي يراها المؤلف، فالحضارة التي قد تبدو بسيطة البنى والتراكيب ليست هي بذلك الشكل، إلا عند المتسرع أو المتحيّز، ثم إننا لا نعرف مقاييس الحضارة كي نقيّم التمرتب بين الحضارات ونفوّق واحدة على رفيقاتها، وبعدُ أيضاً هل هو فعل أخلاقي او هو فعل انساني الغاية أن نفضل حضارة قويّ اليوم على حضارة شعب مهزوم من جانب الجارحين. وفلسفة التاريخ هل هي عقلانية أو مقبولة أو واقعية؟ نحن لا نعرف الماضي برمته، ولا نعرفُ المستقبل، فهل من ثمت يجوز اقامة فلسفة للتاريخ؟ لا نستطيع اعداد لوحة كاملة للزمن ولا فرض اتجاه على التاريخ أو رؤيته من الخارج.

الكتاب إغناء للرف الاجتماعي ولدراسة الحضارة في المكتبة العربية، وإذا كانت بعض كتب نديم البيطار تقدّم نظريات علم الاجتماع المعروفة عالمياً تقديماً كتبياً، فإن كتاب قسطنطين زريق هو دون ذلك حتى وإن ظهر جمّاع نظريات وخزانة معارف عائدة الى العلوم الحضارية، ثم ان في هذا الكتاب الأخير نظرات على الواقع ومواقف نبوية، وتقسيمات نيتشوية.. وفي المجهود المبذول ما يفرض الاحترام، ففي العمل جولات ثاقبة في الاطلالة على الحضارة، وهو يستخلص نظراً شمّالاً وأحكاماً عامة انسانية من ركام الحوادث الكثيرة والماجريات التاريخية والوقائع المتناثرة. أخيراً، ان الدكتور زريق الذي يهوى الفلسفة وعلم الاجتماع معاً، أو الذي يتقدم

للفلسفة من باب علم الاجتماع، لا يلبث أن يبسّط مشكلات الحضارة العربية الراهنة محيلاً المعقد إلى السهل والصعب إلى الطفيف فيرى أن التنمية، وكانت عند ظهور كتابه فكرة رائجة دارجة، هي العصا السحرية وحلّ ينقل حضارتنا الى السقف... وهكذا يرى « معركة الحضارة » ان الانتصار يكون بالتنمية، فالتنمية سلاح قتّال يبدو عند المؤلف (الذي وقع تحت جاذبية مفهوم الإنماء والأدبيات التنموية) قادراً على قطع المعاضل ورفع المستويات المعيْشية وحمل المجتمع والحضارة إلى أعلى عِلّيين يقول د .زريق: « أول ما يبدو للذي ينظر في واقعنا نظرة حضارية... هو أن مشكلتنا الأولى هي مشكلة **التخلف**، ولسنا نقصر التخلف على ناحية من نواحيه، بل نتناوله، انسجاماً مع نظرتنا الحضارية، بمجموعه وتمام سعته، كما اننا لا نقف عند سماته الظاهرة بل نتعداها إلى مصادره الباطنة »[١٨]، وهكذا، بسرعة وسهولة، تتحول مشكلة الحضارة عندنا إلى مفهوم جديد اسمه التخلف.

وتتحول مشكلات التخلف إلى اسم جديد أو تحال إلى علاج جديد اسمه التخطيط والتخلف والتخطيط ومشكلات الحضارة والتكييف مع « حضارة الأقوياء » مفاهيم عديدة تحال الى مفهوم واحد هو التنمية.

كلمة جامعة:
في خصائص علم الاجتماع العربي الراهن

الكلام عن « مدرسة » عربية في علم الاجتماع، أو في علم النفس، كلام حماسي يؤوب الى مشاعر تقدير الذات للذات أو إلى مشاعر بالكرامة وما إلى ذلك مما يوفر تكييفاً (قد يكون سيئاً أو ناقصاً) مع « الذمة العالمية » للعلوم في الحضارة الانسانية الراهنة، ربما لا يكون وجود مدرسة عربية في الفلسفة أو في العلوم الاجتماعية وجوداً ضرورياً، فكثرة من البلدان التي تعد في طليعة « الأمم المتحضرة » لا تتميز بمدرسة مستقلة ولا تجد حرجاً في انعدام ذلك عندها، لكن ذلك ليس موضوعنا، فقد بحثنا تلك النزعة بصدد الكلام عن مدرسة عربية **في علم النفس** تكون مساعداً لقيام فلسفة خاصة بالعربي توفر له اطمئناناً وشعوراً بالرضى عن الذات وعن النحن.

من السويّ، في البداية، أن نرى دراساتنا الاجتماعية تعود الى الاتجاه المادي الجدلي والتركيز على الصراعات، أو الى الاتجاه البنيوي والوظيفانية، أو الى الاتجاه الذي لا يتقيد باتجاه ولا بنظرية بقدر ما يوفق ويلفق عن وعي تارة أو تسهيلاً للدراسة وبدون وضوح تارات أخرى كثيرة، وذاك التقسيم هو الذي نجده في مجال الفلسفة حيث الثنائية الغليظة بين التيار المثالي والتيار المادي، وذاك ما نلقاه أيضاً في شتى العلوم الإنسانية والنظر للعالم... هنا، إذن، الخاصية الأولى لعلم الاجتماع العربي وهي انه لا ينتمي الى اتجاه واحد وحيد هو كاف ناف وقانون شامل وثابت، وبذلك نقول إن المدرسة العربية في علم الاجتماع تتصف بانها ليست مقيدة الى اتجاه واحد، فهي كالمتخبط أو كمن يظن نفسه حراً في اتباع ما يشاء وهو في الحقيقة مربوط بسلاسل لا فكاك له منها.

بكلمة أوضح أيضاً، ان مدرستنا ليست مدرسة، انها مجموع دراسات في علم الاجتماع منها التجزيئي الاقليمي،

ومنها الجهوي والمحلي ومنها... وتلك الدراسات مشتتة، وهي تابعة (للماركسية أو للمتأمركة).

وذاك السير في اثلام حرثتها التيارات الغربية (الماركسي منها والأوروبي والأميركي) يوضح لنا، أو هو سبب ونتيجة معاً، قضية الدراسة التوفيقية أو الدراسة التي لا تقوم على نظرية مستقلة أو خاصة، وهذا يعزز الاستناد الى الفكر الاجنبي، ويبقى فكرنا في حلقة مفرغة: يأخذ عن الاجنبي ويعزز الأجنبي بذلك الأخذ. ومن هنا أيضاً، كسبب أو كنتيجة معاً، إن علم الاجتماع عندنا غير متميز بخصوصيات، ولا يحمل سمات الواقع وتطلعات المجتمع في التحرر والانعتاق والوحدة إن دراساتنا الاجتماعية مرتبطة بواقعنا، لكن علم الاجتماع العربي غير ملتصق بذلك الوجود ولا بمصيرنا، وأعمالنا تطبيقية لمناهج أجنبية، وأخذ ونقل وترجمة أنها إعداد وليست عملاً نظرياً أو صناعة «أهل النظر» المتخصصين المكرّسين، الدارسون عندنا مدرّسون، أو موظفون رسميون، أو باحثون عن المال بواسطة العلم، ولا قساوة، فلا مؤسسات ولا معاهد ولا مراكز بحوث تحوّل وتضع القواميس والندوات والمجلات...

إن الشكاية من عدم وضوح الرؤية النظرية، أو من تخلخل النظرية، في علم الاجتماع أو في علم النفس أو في الفلسفة شكاية ليست خاصة بنا، وفي قعر تلك الأسبابية للاضطراب اضطراب في القاعدة المادية للمجتمع وتخلخل في الاستقلال السياسي الاقتصادي للارادة الجماعية وللنحن. وما زلنا في منتصف الطريق، فدراساتنا يلزمها:

أ ـ **الاتساع:** بحيث تطال البنى والتغيرات والصراعات والطبقات والقطاعات، ب ـ **الاعادة والتنقيح:** بحيث تتراكم المعرفة النافعة وتتجدد نظرتنا الدينامية الى الوقائع. ت ـ **التوحيد:** بحيث لا تبقى الدراسات إقليمية أو تجزيئية وجزئية أو قطرية أو مقفلة فاقدة الاتجاه والغاية. ث ـ **التعاون:** بحيث يقوم بالأعمال المسحية الميدانية آلاف المتخصصين ومن ثمت يأتي الفرز والجدولة والاستنتاج. ج ـ **الانرساخ والانتفاح:** بحيث تكون منغرسة في الواقع للجماعة وفي تاريخها ومطلة منفتحة في الآن عينه على التيارات الكبرى في الفكر للإنسان أو في الحضارة التكنولوجية الراهنة بمواكباتها الفكرية وروحها العلمية الدقيقة.

إذا صدق تحليلنا الذي يرى **الرحمة** قيمة أولى في الفكر العربي الاسلامي مكوّنة من الأخوَّة والمساواة والمحبة، ومجتافة للاحترام والعقلانيات والعاطفيات، فإنها تصلح أيضاً ـ فيما نظن ـ في ميدان النقد، هنا نقول ان الاحترام، وهو مظهر للرحمة، عاطفة عقلية أو عقل عاطفي، وبذلك فالاحترام طريقة معرفة وأسلوب في الفهم وفي الشرح والتناول الفكري، وتلك طريقة تظهر السيئات ولا تخفي أو تحجب الحسنات، لعلنا اتبعنا شيئاً من تلك الطريقة في تقديم التيارات التي درسناها، وإن بقساوة مقصودة، هادفين لاستكشاف المنهج في أبحاثنا الاجتماعية ونقد المجتمع وأنماطه وعلائقه(*).

(*) ـ فصل من كتاب، ظهرت بعض فصوله، وغير مطبوع.

الحواشي

(1) ـ المقصود بهذا النقد الكتابات الاجتماعية الكثيرة التي درست مجتمعاتنا متأثرة بالمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، أما الكتابات المتأثرة بالاتجاهات الأميركية فأتت جزئية، وغير مرتبطة بنظرية عامة، وخزانة احصاءات ومعلومات مشتتة (انظر أدناه: القسم الخامس)

(2) ـ نحو مجتمع جديد (بيروت، ط 3، 1977)، ص 11.

(3) ـ م.غ.، ص 16 – 33.

(4) ـ نفسه، ص 33 – 48.

(5) ـ الترجمة العربية أمينة وأنيقة. سها المترجم، أو أهمل، في النقل العربي، للاسم العربي عن الانكليزية: فكتب مثلاً: ابن جمعة «ص 27» وهي ابن جماعة، الزابدي «ص 447» وهي الزبيدي، الخ.

(6) ـ من الطبيعي أن لا يلام ـ الى حد ما ـ المؤلف، القصد هو وجوب تبيان ما هو أوسع وأشمل، إذ لا يعقل ان نطلب منه دراسة قائمة بذاتها للشميّل في فصل واحد.

(7) ـ تكمن قيمة الشميّل في كونه ثائراً وناقداً اجتماعياً مها كانت نواياه ومقاصده. دافع، ضد اتهامات اللورد كرومر، عن الاسلام من حيث امكانياته الدفعية ومن حيث المواقف له تجاه المجتمع والفرد والمستقبل.

(8) ـ الدكتور نصار، الكتاب المذكور، ص 62.

(9) ـ لعل الدكتور نصار أقرب الى الدكتور كمال الحاج مما يحاول «الأول» ان يضع نفسه ويراها.

(10) ـ الروابط العائلية ليست عائقاً للتقدم بالمقدار الذي ظهر في بعض الدراسات المتأثرة بالنظر الغربي وغير المترسخة في أخذ واقعنا وتفسيره.

(11) ـ انظر له: الفعالية الثورية في النكبة، بيروت، دار الاتحاد، 1965، وهناك كتابه الضخم الايديولوجية الانقلابية، 1964.

(12) ـ عن انحلال المجتمعات والحضارات أو الامبراطوريات، راجع: الكتاب عينه، ص 105 – 117.

(13) ـ انظر: القسم التالي، الدراسات الميدانية.

(14) ـ علي زيعور، الدراسة النفسية الاجتماعية بالعيّنة للذات العربية...، بيروت، دار الطليعة.

(15) ـ وجدنا النزعة المناقضة في الدراسات الاجتماعية التي يجريها بعض كتّابنا بمعزل عن جمع بيانات ومعطيات مستقاة من المجتمع وظواهره.

(16) ـ يظهر بسهولة ان علم الاجتماع التنموي او الدراسات في التخلف العربي وقع في ظنون وآمال، فقد ظهر ان التنمية موضوع أقرب للأدبيات وأبعد من أن يحقق المرجو.

(17) ـ قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص 11.

(18) ـ معركة الحضارة، ص 388.